

**HOMI K. BHABHA**

**EL LUGAR**

**DE LA CULTURA**

HOMI K. BHABHA

EL LUGAR DE LA CULTURA

MANANTIAL  
Buenos Aires

Titulo original: *The location of culture*  
Routledge, 1994  
© 1994, Homi K. Bhabha

Traducción: César Aira

Diseño de tapa: Estudio R

## cultura Libre

Hecho el depósito que marca la ley 11. 723  
Impreso en la Argentina

© 2002, de la edición en castellano, Ediciones Manantial SRL  
Avda. de Mayo 1365, 6° piso,  
(1085) Buenos Aires, Argentina  
Telefax: (54 11) 4383-7350/4383-6059  
E-mail: [info@emanantial.com.ar](mailto:info@emanantial.com.ar)  
[www.emanantial.com.ar](http://www.emanantial.com.ar)

ISBN: 987-500-074-4

Derechos reservados  
Prohibida su reproducción total o parcial

*Para Naju y Kharshedji Bhabha*

## ÍNDICE

Agradecimientos.....	11
Introducción.....	17
I. El compromiso con la teoría.....	39
II. Interrogar la identidad. Frantz Fanon y la prerrogativa poscolonial.....	61
III. La otra pregunta. El estereotipo, la discriminación y el discurso del colonialismo.....	91
IV. El mimetismo y el hombre. La ambivalencia del discurso colonial.....	111
V. Astuta urbanidad.....	121
VI. Signos tomados por prodigios. Cuestiones de ambivalencia y autoridad bajo un árbol en las afueras de Delhi, mayo de 1817.....	131
VII. Articular lo arcaico. Diferencia cultural y sinsentido colonial...	155
VIII. Diseminación. El tiempo, el relato y los márgenes de la nación moderna.....	175

IX. Lo poscolonial y lo posmoderno. La cuestión de la agencia.....	211
X. A pan solo. Signos de violencia a mediados del siglo XIX.....	241
XI. Cómo entra lo nuevo al mundo. Espacio posmoderno, tiempos poscoloniales y las pruebas de la traducción cultural..	257
Conclusión. "Raza", tiempo y la revisión de la modernidad.....	285

## CAPÍTULO VI

### SIGNOS TOMADOS POR PRODIGIOS

Cuestiones de ambivalencia y autoridad bajo un árbol  
en las afueras de Delhi, mayo de 1817

*Una notoria peculiaridad es que ellos (los ingleses) siempre escriben el pronombre personal Yo con mayúsculas. ¿No podríamos considerar este Gran Yo como una involuntaria prueba de lo mucho que piensa el inglés de su propia importancia?*

ROBERT SOUTHEY,  
*Letters from England*<sup>1</sup>

Hay una escena en las escrituras culturales del colonialismo inglés que se repite con tanta insistencia desde comienzos del siglo XIX (y, mediante esa repetición, *inaugura* de modo tan triunfante una literatura del imperio) que me siento inclinado a repetida una vez más. Es la historia, representada en los desiertos salvajes y mudos de la India, el África, el Caribe coloniales, del descubrimiento repentino y fortuito del libro inglés. Como todos los mitos de origen, es memorable por su equilibrio entre epifanía y enunciación. El descubrimiento del libro es, a la vez, un momento de originalidad y de autoridad. Es, también, un proceso de desplazamiento que, paradójicamente, vuelve prodigiosa la presencia del libro en la medida en que es repetido, traducido, malentendido, desplazado. Es con el emblema del libro inglés ("signos tomados por prodigios") como insignia de la autoridad colonial y significativa del deseo y la disciplina colonial, que quiero empezar este capítulo.

En la primera semana de mayo de 1817, Anund Messeh, uno de los primeros catequistas indios, hizo un viaje rápido y entusiasta desde su misión en Meerut hasta un bosquecillo en las afueras de Delhi.

Encontró a cerca de quinientas personas, hombres, mujeres y niños, sentados bajo la sombra de los árboles, y ocupados, como ya le habían contado, en leer y conversar. Se dirigió a un anciano, y tuvo lugar la siguiente conversación:

"¿Quién es toda esta gente? ¿Y de dónde viene?" "Somos pobres y humildes, y leemos y amamos este libro." "¿Qué libro es?" "¡El libro de Dios!" "Permíteme mirado, por favor." Al abrir el libro, Anund vio que se trataba del Evangelio de Nuestro Señor, traducido a la lengua hindostani, muchos ejempla-

res del cual parecían estar en posesión del grupo: algunos estaban IMPRESOS, otros ESCRITOS por ellos mismos copiándolos de los impresos. Anund señaló el nombre de Jesús, y preguntó: “¿Quién es éste?”. “¡Ése es Dios! ¡Él nos dio este libro.” “¿De dónde lo sacaron?” “Un Ángel del cielo nos lo dio, en la feria de Hurdwar.” “¿Un Ángel?” “Sí, para nosotros él fue el Ángel de Dios: pero era un hombre, un Pundit culto.” (Indudablemente estos evangelios traducidos debían de ser los libros distribuidos, cinco o seis años atrás, en Hurdwar, por el Misionero.) “Las copias manuscritas las hicimos nosotros mismos, ya que no teníamos medios de obtener más de esta palabra sagrada.” “Estos libros”, dijo Anund, “enseñan la religión de los Sahibs europeos. Es el libro DE ELLOS; y ellos lo imprimieron en nuestro idioma, para nuestro uso.” “¡Ah, no!”, respondió el hombre, “no puede ser, porque ellos comen carne”. “Jesucristo”, dijo Anund, “enseña que no tiene importancia lo que un hombre coma o beba. COMER no es nada ante Dios. No es lo que entra por la boca del hombre lo que lo envilece, sino lo que sale de su boca, esto envilece a un hombre; pues las cosas viles salen del corazón. *Del corazón proceden los malos pensamientos, los crímenes, adulterios, fornicaciones, robos; y éstas son las cosas que envilecen*”.

“Es cierto; ¿pero cómo puede ser un Libro europeo, si nosotros creemos que es un don de Dios a nosotros? Él nos lo envió en Hurdwar.” “Dios se lo dio hace mucho tiempo a los Sahibs, y ELLOS lo enviaron a nosotros.” [...] La ignorancia e inocencia de muchos era muy sorprendente, pues nunca habían oído hablar antes de un libro impreso; y su aspecto mismo era milagroso para ellos. Se produjo una gran agitación a raíz de la información creciente así obtenida, y todos se unieron para reconocer la superioridad de las doctrinas de este Libro Sagrado respecto de cualquier otra cosa que hubieran oído o sabido antes. Pronto se manifestó una indiferencia a las distinciones de Casta; y la interferencia y autoridad tiránica de los brahmanes se hizo más ofensiva y despreciable. Al fin, se decidió una separación del resto de sus Hermanos Hindúes, y establecer un grupo de su propia elección, de cuatro o cinco, los que mejor pudieran leer, para ser los maestros públicos de este Libro recién adquirido. [...] Anund les preguntó, “¿por qué estáis todos vestidos de blanco?”. “El pueblo de Dios debe usar indumentaria blanca”, fue la respuesta, “como señal de que son limpios, y están libres de pecados”. Anund observó: “Deberíais ser BAUTIZADOS, en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. Venid a Meerut: allí hay un Padre Cristiano, y él os mostrará lo que debéis hacer”. Respondieron: “Ahora debemos volver a casa para la cosecha; pero, como nos proponemos reunimos una vez al año, quizás el año próximo podamos ir a Meerut”. [...] Les expliqué la naturaleza del Sacramento y del bautismo; en respuesta a lo cual respondieron: “Queremos ser bautizados, pero nunca tomaremos el Sacramento. A todas las otras costumbres de los Cristianos estamos dispuestos a conformarnos, pero no al Sacramento, porque los europeos comen carne de vaca, y eso nosotros no lo haríamos nunca”. A lo cual respondí: “Esta PALABRA es la de Dios, y no de los hombres, y cuando ÉL haga comprender a vuestros corazones, entonces lo entenderéis CORRECTAMENTE”. Respondieron “Si todo nuestro país recibe este Sacramento, entonces nosotros lo haremos también”. Entonces observé: “¡Es inminente el momento en que todos los países recibirán esta PALABRA!”. Respondieron, “¡cierto!”.<sup>2</sup>

Casi cien años más tarde, en 1902, el Marlow de Joseph Conrad, viajando en el Congo, en la noche de los primeros tiempos, sin una señal y sin memorias, separado de toda comprensión de lo que lo rodea, desesperadamente necesitado de una creencia deliberada, encuentra un volumen: *Investigación sobre algunas cuestiones de navegación*, de Towson (o Towser).

No un libro muy atractivo; pero a primera vista se podía ver en él una unidad de intención, una preocupación honesta por el modo correcto de hacer el trabajo, que iluminaba esas humildes páginas, aunque impresas tantos años atrás, con algo más que una luz profesional. [...] Le aseguro que dejar de leer era como arrancarme del abrigo de una vieja y sólida amistad [...]. "Debe de ser este miserable traficante, ese intruso", exclamó el administrador, mirando con malevolencia el sirio que habíamos dejado. "Debe de ser inglés", dije yo.<sup>3</sup>

Medio siglo después, un joven nativo de Trinidad descubre ese mismo volumen de Towson en ese mismo pasaje de Conrad y extrae de él una visión de la literatura y una lección de historia. "La escena", escribe V. S. Naipaul,

respondía a parte del pánico polirico que yo empezaba a sentir.

Ser un colonial era conocer una especie de seguridad; era habitar un mundo fijo. Y supongo que en mi fantasía me había visto venir a Inglaterra como a una región puramente literaria, donde, desembarazado de los accidentes de la historia o el medio, yo podría hacer una carrera personal de escritor. Pero en el nuevo mundo sentí que el suelo se movía bajo mis pies. [...] Conrad [...] había estado en todas partes antes que yo. No como un hombre con una causa, sino como un hombre que ofrecía [...] una visión de las sociedades a medio hacer del mundo [...] donde siempre "algo inherente a las necesidades de la acción eficaz [...] comportaba la degradación moral de la idea". Deprimente, pero sentido en lo profundo: una especie de verdad y a medias un consuelo.<sup>4</sup>

Escritos como están en nombre del padre y el autor, estos textos de la misión civilizadora sugieren de inmediato el triunfo del momento colonialista en el primer Evangelismo inglés y en la moderna literatura inglesa. El descubrimiento del libro instala el signo de la representación apropiada: la palabra de Dios, la verdad, el arte, crea las condiciones para un comienzo, una práctica de la historia y la narración. Pero la institución de la Palabra en el desierto es también una *Entstellung*, un proceso de desplazamiento, distorsión, dislocación, repetición:<sup>5</sup> la luz cegadora de la literatura esparce sólo áreas de oscuridad. Aun así la idea del libro inglés es presentada como universalmente adecuada: como la "escritura metafórica del occidente", comunica "la visión inmediata de la cosa, liberada del discurso que la acompañaba, o incluso la abrumaba".<sup>6</sup>

Poco antes del descubrimiento del libro, Marlow interroga la extraña, inapropiada transformación "colonial" de una tela en un incierto signo textual, posiblemente un fetiche:

¿Por qué? ¿De dónde lo sacó? ¿Era una insignia, un ornamento, un amuleto, un acto propiciatorio? ¿Había alguna idea relacionada con él? Se lo veía claramente alrededor de su cuello negro, esta hebra de hilo blanco proveniente del otro lado del mar.<sup>7</sup>

Estas interrogaciones al acto histórico de la enunciación, que transportan una intención política, se pierden, pocas páginas después, en el mito de los orígenes y el descubrimiento. La visión inmediata del libro representa esos correlatos ideológicos del signo occidental (empirismo, idealismo, mimetismo, monoculturalismo -para usar el término de Edward Said- que sustentan una tradición de la autoridad "cultural" inglesa. Crean un relato revisionista que sostiene la disciplina de la historia del Commonwealth y su epigono, la literatura del Commonwealth. El momento conflictual de la intervención colonialista se vuelve ese discurso constitutivo del ejemplo y la imitación, que Friedrich Nietzsche describe como la historia monumental amada por "egoístas dotados y bribones visionarios".<sup>8</sup> Pues a pesar del accidente del descubrimiento, la repetición de la emergencia del libro representa importantes momentos en la transformación histórica y la transfiguración discursiva del texto y contexto colonial.

La respuesta de Anund Messeh a los nativos que rechazan el sacramento, "es inminente la hora en que todos los países *recibirán* esta PALABRA" (las bastardillas son mías) es a la vez firme y oportuna, en 1817. Pues representa un desplazamiento de la práctica educacional "Orientalista" de, digamos, Warren Hastings, y de la ambición mucho más intervencionista e "interpelativa" de Charles Grant, hacia una India inglesa cultural y lingüísticamente homogénea. Fue gracias a la elección de Grant a la junta directiva de la East India Company en 1794 y al Parlamento en 1802, y gracias a su enérgico compromiso con las ideas evangélicas de la secta Clapham, que la East India Company reintrodujo una "cláusula piadosa" en su estatuto de 1813. En 1817 la Church Missionary Society tenía sesenta y una escuelas, y en 1818 comisionó el Plan Burdwan, un plan central de educación para la instrucción en lengua inglesa. El objetivo de este plan anticipa, casi palabra por palabra, la mal afamada "Minuta sobre Educación" de 1835 de Thomas Macaulay: "Formar un cuerpo de trabajadores instruidos, competentes en su uso del inglés, para actuar como maestros, traductores y compiladores de obras útiles para las masas del pueblo".<sup>9</sup> La inerte repetición que hace Anund Messeh de los pasajes bíblicos, su técnica primitiva de traducción, participa en una de las tecnologías más artificiosas del poder colonial. En el mismo mes en que Anund Mes-

seh descubrió los efectos milagrosos del libro en las afueras de Delhi (mayo de 1817) un corresponsal de la Church Missionary Society escribió a Londres describiendo el método de educación inglesa en la misión del padre John en Tranquebar:

El método principal para enseñarles el idioma inglés sería darles frases y expresiones inglesas, con una traducción para que las memoricen. Estas expresiones pueden estar escogidas y dispuestas de modo de enseñarles sentimientos elegidos por el instructor. La idea es que se apeguen a la Misión; y aunque al principio los pongan en la escuela sólo por motivos mundanos, si uno de ellos se convierte, acostumbrados como están al idioma, costumbres y clima del país, pronto podrían estar preparados para prestar un mayor servicio a la causa de la religión. [...] De este modo los paganos mismos podrían volverse instrumentos para derrumbar su propia religión, y levantar sobre sus ruinas los estandartes de la Cruz.

MR, mayo de 1817, pág. 187

La reflexiva afirmación final de Marlow, "debe de ser inglés", reconoce en el corazón de las tinieblas, en el malestar *fin de siècle* de Conrad, la deuda que tanto Marlow como Conrad tienen con los ideales de la "libertad" inglesa y su cultura liberal-conservadora.<sup>10</sup> Capturado como lo está, entre la locura del Africa "prehistórica" y el deseo inconsciente de repetir la intervención traumática del colonialismo moderno dentro del ámbito de los cuentos de un marinero, el manual de Towson le proporciona a Marlow una unidad de intención. El libro del trabajo transforma el delirio en el discurso de la interpelación [*address*] civil. Pues la ética del trabajo, como habría de ejemplificarlo Conrad en "Tradition" (1918) proporciona un sentimiento de conducta correcta y honor alcanzable sólo a través de la aceptación de las normas "consuetudinarias" que son los signos de las comunidades "civiles" culturalmente cohesivas.<sup>11</sup> Estos objetivos de la misión civilizadora, suscriptos por la "idea" del imperialismo británico y estatuidos en los sectores rojos del mapa, hablan con una autoridad peculiarmente inglesa derivada de la *práctica consuetudinaria* en la que se apoyan tanto la ley común inglesa como el idioma nacional inglés para lograr su eficacia y atractivo.<sup>12</sup> Es el ideal del discurso civil inglés el que le permite a Conrad mantener las ambivalencias ideológicas que se despliegan en sus relatos. Bajo su ojo vigilante permite que el desolado texto del imperialismo de fines del siglo XIX estalle hacia adentro en las prácticas del temprano modernismo. Los efectos devastadores de ese encuentro no quedan sólo contenidos en una fabulación (poco) común; quedan ocultos en la adecuación de una "mentira" civil dirigida a la Prometida (¿la complicidad de lo consuetudinario?): "¡El horror! ¡El horror!" no debe ser repetido en los salones de Europa.

Naipaul "traduce" a Conrad del Africa al Caribe para transformar la

desesperación de la historia poscolonial en un llamado a la autonomía del arte. Cuanto más ferozmente cree que “la sabiduría del corazón no tiene nada que ver con la erección o demolición de teorías”, más se convence de la naturaleza no mediada del libro occidental: “Las palabras que éste pronuncia tienen el valor de actos de integridad”.<sup>13</sup> Los valores que genera esa perspectiva para su propio trabajo, y para el mundo antes colonizado que ha elegido representar y evaluar, son visibles en el terrible panorama que dan algunos de sus títulos: *La pérdida de El Dorado*, *Los hombres mímicas*, *Un área de oscuridad*, *Una civilización herida*, *La barraca superpoblada*.

El descubrimiento del libro inglés establece tanto una medida de la mimesis como una modalidad de autoridad civil y orden. Si estas escenas, como las he narrado, sugieren el triunfo de la escritura del poder colonialista, entonces debe aceptarse que la astuta letra de la ley inscribe un texto de autoridad mucho más ambivalente. Pues el texto colonial emerge, incierto, entre-medio [*in-between*] del edicto de “inglesidad” y el asalto a los oscuros espacios salvajes de la tierra, mediante un acto de repetición. Anund Messeh reniega [*disavow*] las perturbadoras preguntas de los nativos cuando vuelve a repetir la ahora cuestionable “autoridad” de la palabra evangélica. Marlow se aparta de la jungla africana para reconocer, en retrospectiva, la cualidad peculiarmente “inglesa” del descubrimiento del libro. Naipaul le da la espalda al híbrido mundo colonial a medias terminado, para fijar sus ojos en el dominio universal de la literatura inglesa. Lo que presenciamos no es un sueño despreocupado e inocente de Inglaterra ni una “revisión secundaria” de la pesadilla de India, Africa, el Caribe. Lo que es “inglés” en estos discursos del poder colonial no puede ser representado como una presencia plena; es determinado por su postergación. Como significante de la autoridad, el libro inglés adquiere su sentido *después* de que el drama traumático de la diferencia colonial, cultural o racial, vuelve el ojo del poder a una imagen de identidad previa, arcaica. Paradójicamente, no obstante, esa imagen no puede ser ni “original” (por virtud del acto de repetición que la construye) ni idéntica (por virtud de la diferencia que la define).

En consecuencia, la presencia colonial siempre es ambivalente, escindida entre su aparición como original y autoritativa, y su articulación como repetición y diferencia. Es una disyunción producida dentro del acto de enunciación como una articulación específicamente colonial de esos dos sitios desproporcionados del discurso y poder colonial: la escena colonial como la invención de la historicidad, el dominio, la mimesis o como la “otra escena” de la *Entstellung*, el desplazamiento, fantasía, defensa psíquica, y una textualidad “abierta”. Ese despliegue de diferencia produce un modo de autoridad que es agonístico (antes que antagónico). Sus efectos discriminatorios son visibles en esos sujetos escindidos del estereotipo

racista (el negro simio, el asiático afeminado) que fijan la identidad, de modo ambivalente, como la fantasía de diferencia.<sup>14</sup> Reconocer la *différance* de la presencia colonial es comprender que el texto colonial ocupa ese espacio de la doble inscripción, consagrado [*"hallowed"*] -no, ahuecado [*"hollowed"*]- por Jacques Derrida (pág. 193):

cada vez que una escritura cualquiera marca, y vuelve sobre su marca, con un trazo indecible [...] [esta] doble marca escapa a la pertinencia o autoridad de la verdad: no la demuele sino que más bien la inscribe dentro de su juego como una de sus funciones o partes. Este desplazamiento no tiene lugar, no ha tenido lugar una vez como un *acontecimiento*. No ocupa un lugar simple. No tiene lugar en la escritura. Esta dis-localación [es lo que] escribe/es escrito (Derrida, pág. 193).

¿Cómo puede formularse, en los intersticios de una doble inscripción, la cuestión de la autoridad, el poder y la presencia del inglés? No tengo deseo de reemplazar un mito idealista (el metafórico libro inglés) con uno historicista (el proyecto colonial de la urbanidad inglesa). Una lectura tan reductiva negaría lo que es obvio, que la representación de la autoridad colonial depende menos de un símbolo universal de la identidad inglesa que de su productividad como signo de la diferencia. Pero en mi uso de "inglés" hay una transparencia de referencia que registra una cierta presencia obvia: la *Biblia* traducida al hindi, propagada por catequistas holandeses o nativos, sigue siendo el libro inglés; un *émigré* polaco, profundamente influido por Gustave Flaubert, escribiendo sobre África, produce un clásico inglés. ¿Qué hay en ese proceso de visibilidad y reconocimiento que nunca deja de ser un reconocimiento autoritativo sin cesar de ser "un espacio entre el deseo y la realización, entre la perpetuación y su recuerdo [...] [un] medio [que] no tiene nada que ver con un centro" (Derrida, pág. 212)?

Esta pregunta exige que nos apartemos de los objetivos de Derrida en "La doble sesión"; que nos apartemos de las vicisitudes de la interpretación en el acto mimético de la lectura y nos preguntemos por los efectos de poder, por la inscripción de estrategias de individuación y dominación en esas "prácticas divisorias" que construyen el espacio colonial; un apartamiento de Derrida que es también un retorno a esos momentos de su ensayo en los que reconoce la problemática de la "presencia" como una cierta cualidad de transparencia discursiva que él describe como "la producción de *meros* efectos de realidad" o el "efecto de contenido" o como la relación problemática entre el "medio de la escritura y la determinación de cada unidad textual". En los abundantes ardidés y refutaciones con los que denuncia la "falsa apariencia del presente", Derrida no alcanza a descifrar el sistema específico y determinado de interpelación (no referente) que queda significado en el "efecto de contenido" (véase Derrida, págs. 173-85). Es precisamente esa estrategia de interpelación (la *presencia inmediata*

del inglés) la que compromete la cuestión de la autoridad que quiero proponer. Cuando las metáforas oculares de la presencia se refieren al proceso por el cual el contenido es fijado como un "efecto del presente", encontramos no la plenitud sino la mirada estructura da del poder cuyo objetivo es la autoridad, y cuyos "sujetos" son históricos.

El efecto de realidad construye un modo de interpelación en el que un complemento de sentido produce el momento de la transparencia discursiva. Es el momento en que, "hajo la falsa apariencia del presente", lo semántico parece prevalecer sobre lo sintáctico, el significado sobre el significante. Al contrario de la actual ortodoxia vanguardista, no obstante, lo transparente no es ni simplemente el triunfo de la captura "imaginaria" del sujeto en la narrativa realista ni la interpelación última del individuo por la ideología. No es una propuesta que no podamos rechazar positivamente. Sugiero que se la puede describir mejor como una forma de la *disposición* [*disposal*] de esos signos discursivos de la presencia/el presente dentro de las estrategias que articulan el espectro de sentidos que va de "disponer a disposición" [*disposition*].

La transparencia es la acción de la distribución y arreglo de espacios, posiciones, conocimientos diferenciales, en relación unos con otros, respecto de un sentido de orden discriminatorio, no inherente. Esto efectúa una regulación de espacios y lugares que es asignada autoritariamente; pone al interlocutor en el marco o condición apropiado para alguna acción o resultado. Ese modo de gobierno [*governance*] se dirige a una forma de conducta que crea equívoco entre el sentido de la disposición [*disposal*], como el otorgamiento de un marco de referencia, y la disposición [*disposition*], como inclinación mental, un estado de ánimo. Ese equívoco no permite ni una equivalencia de los dos sitios de disposición [*disposal*] ni su división como yo/otro, sujeto/objeto. La transparencia logra un efecto de autoridad en el presente (y una presencia autoritativa) mediante un proceso similar al que describe Michel Foucault como "un efecto de finalización, relativo a un objetivo", sin su necesaria atribución a un sujeto que hace una ley prohibitiva, harás o no harás esto.<sup>15</sup>

El lugar de la diferencia y la otredad, o el espacio de lo adverso, dentro de ese sistema de "disposición" [*disposal*] que he propuesto, nunca es enteramente externo o implacablemente oposicional. Es una presión, y una presencia, que actúa constantemente, aunque en forma despereja, a lo largo de toda la frontera de la autorización, esto es, sobre la superficie entre lo que he llamado disposición [*disposal*]-como-otorgamiento y disposición [*disposition*]-como-inclinación. El contorno de la diferencia es agonístico, móvil, escindido, más bien como la descripción que hace Freud del sistema de la conciencia que ocupa una posición en el espacio sobre el borde entre lo exterior y lo interior, una superficie de protección, recepción y proyección.<sup>16</sup> El juego de poder de la presencia se pierde si su transparencia es

tratada ingenuamente como la nostalgia por la plenitud que debe ser arrojada repetidamente al abismo (*mise en abîme*) del que nace su deseo. Ese anarquismo teórico no puede intervenir en el espacio agonístico de la autoridad donde

lo verdadero y lo falso se separan, y los efectos específicos de poder se adhieren a la verdad, dándose por sabido también que no se trata de una batalla “en nombre” de la verdad, sino de una batalla sobre el status de la verdad y el papel económico y político que desempeña.<sup>17</sup>

Es precisamente para intervenir en esa batalla por el *status* de la verdad que se vuelve crucial examinar la *presencia* del libro inglés. Pues es esta *superficie* la que estabiliza el espacio colonial agonístico; es su *apariencia* la que regula la ambivalencia entre origen y *desplazamiento*, disciplina y deseo, mimesis y repetición.

Pese a las apariencias, el texto de la transparencia inscribe una doble visión: el campo de la “verdad” emerge como signo visible de la autoridad sólo después de la división reguladora y desplazada de lo verdadero y lo falso. Desde este punto de vista, la “transparencia” discursiva es mejor leída en el sentido fotográfico en el que una transparencia es siempre también un negativo, procesado a la visibilidad mediante las tecnologías de la inversión, la ampliación, la iluminación, el recorte, la proyección; no una fuente sino una refracción de luz. Esa iluminación es una cuestión de la provisión de visibilidad como capacidad, estrategia, agencia.

Esta es la cuestión que nos propone la ambivalencia de la presencia de la autoridad, peculiarmente visible en su articulación colonial. Pues si transparencia significa clausura discursiva (intención, imagen, autor), lo hace mediante una revelación de sus *reglas de reconocimiento*, esos textos sociales de inteligibilidad epistémica, etnocéntrica, nacionalista que se cohesionan en la interpelación de la autoridad como el “presente”, la voz de la modernidad. El reconocimiento de la autoridad depende de la visibilidad inmediata (no mediada) de sus reglas de reconocimiento como el referente inconfundible de la necesidad histórica. En el espacio doblemente inscripto de la representación colonial donde la presencia de la autoridad, el libro inglés, es también una cuestión de su repetición y desplazamiento, donde la transparencia es *tekné*, la visibilidad inmediata de ese régimen de reconocimiento encuentra resistencia. La resistencia no es necesariamente un acto oposicional de intención política, ni es la simple negación o exclusión del “contenido” de otra cultura, como una diferencia percibida antaño. Es el efecto de una ambivalencia producida dentro de las reglas del reconocimiento de los discursos dominantes mientras se articulan los signos de la diferencia cultural y los reimplican dentro de las relaciones deferenciales del poder colonial: jerarquía, normalización, marginalización, etcé-

tera. Pues la dominación colonial se logra mediante un proceso de rene-gación que niega el caos de su intervención como *Entstellung*, su presencia dislocatoria para preservar la autoridad de su identidad en los relatos te-leológicos de la evolución histórica y política.

El ejercicio de la autoridad colonialista, empero, requiere la producción de diferenciaciones, individuaciones, efectos de identidad mediante los cuales las prácticas discriminatorias puedan rastrear a las poblaciones su-jetas tiznadas con la marca visible y transparente del poder. Ese modo de sujeción es distinto del que Foucault describe como "poder mediante la transparencia": el reino de la opinión, después de fines del siglo XVIII, que no podía tolerar áreas de oscuridad y buscó ejercer el poder mediante el mero hecho de las cosas sabidas y el pueblo visto en una mirada colectiva inmediata.<sup>18</sup> Lo que diferencia radicalmente el ejercicio del poder colonial es la inadecuación del supuesto iluminista de la colectividad y el ojo que la contempla. Para Jeremy Bentham (como señaló Michel Perrot) el pequeño grupo es representativo de toda la sociedad; la parte es *ya* el todo.<sup>19</sup> La au-toridad colonial requiere modos de discriminación (cultural, racial, admi-nistrativa...) que desautorizan un supuesto unitario estable de colectividad. La "parte" (que debe ser el cuerpo extranjero colonialista) debe ser repre-sentativa del "todo" (el país conquistado), pero el derecho de representa-ción se basa en su diferencia radical. Ese doble discurso se hace viable sólo mediante la estrategia de rene-gación recién descrita, que requiere una teoría de la "hibridización" del discurso y el poder que es ignorado por teóricos que se comprometen en la batalla por el "poder" pero lo hacen sólo como los puristas de la diferencia.

Los efectos discriminatorios del discurso del colonialismo cultural, por ejemplo, no se limitan o se refieren únicamente a una "persona" o una ba-talla dialéctica de poder entre el yo y el otro, o una discriminación entre cultura madre y culturas ajenas. Producida mediante la estrategia de la re negación, la *referencia* de la discriminación es siempre a un proceso de escisión como condición de la sujeción: una discriminación entre la cultu-ra madre y sus bastardos, el yo y sus dobles, donde la huella de lo que es sometido a la rene-gación no es reprimida sino repetida como algo *diferen-te*: una mutación, un híbrido. Es esa fuerza parcial y doble la que es más que lo mimético pero menos que lo simbólico, lo que perturba la visibili-dad de la presencia colonial y problema tiza el reconocimiento de su autori-dad. Para ser autoritativas, sus reglas de reconocimiento deben reflejar el conocimiento consensual u opinión; para ser poderoso, se debe llegar a es-tas reglas de reconocimiento, de modo que representen los objetos exorbi-tantes de la discriminación que yacen más allá del alcance de su autoridad. En consecuencia, si la referencia unitaria (y esencialista) a la raza, la na-ción o la tradición cultural es esencial para preservar la presencia de la au-toridad como un efecto mimético inmediato, ese esencialismo debe ser ex-

cedido en la articulación de las identidades discriminatorias “diferenciadoras”. (Véase una argumentación relacionada en la descripción de lo pedagógico y lo performativo en el capítulo 8.)

Demostrar ese “exceso” no es meramente celebrar el poder gozoso del significante. La hibridez es el signo de la productividad del poder colonial, sus fuerzas móviles y sus fijezas; es el nombre de la inversión estratégica del proceso de dominación mediante la renegación (esto es, la producción de identidades discriminatorias que aseguren la identidad “pura” y original de la autoridad). La hibridez es la revaluación del supuesto de la identidad colonial mediante la repetición de efectos discriminatorios de identidad. Exhibe la deformación y el desplazamiento necesarios de todos los sitios de discriminación y dominación. Perturba las demandas miméticas o narcisísticas del poder colonial pero reimplica su identificación en estrategias de subversión que devuelven la mirada del discriminado al ojo del poder. Pues el híbrido colonial es la articulación del espacio ambivalente donde se pone en acción el rito del poder en el sitio del deseo, volviendo a sus objetos a la vez disciplinarios y diseminatorios; o, en mi metáfora mixta, una transparencia en negativo.

Si los efectos discriminatorios permiten a las autoridades mantener la mirada sobre ellos, su diferencia proliferante evade ese ojo, escapa a esa vigilancia. Los discriminados pueden ser reconocidos al instante, pero ellos también obligan a un re-conocimiento de la inmediatez y capacidad de articulación de la autoridad; un efecto perturbador que es típico de la repetida vacilación que aflige al discurso colonialista cuando contempla sus sujetos discriminados: la *inescrutabilidad* de los chinos, los ritos *indecibles* de los indios, los hábitos *indescriptibles* de los hotentotes. No se trata de que la voz de la autoridad se quede sin palabras. Es, más bien, que el discurso colonial ha llegado al punto en que, enfrentado con la hibridez de sus objetos, la *presencia* del poder se revela como algo distinto de lo que afirman sus reglas de reconocimiento.

Si el efecto del poder colonial es visto como la *producción* de hibridización antes que la ruidosa orden de la autoridad colonialista o la represión silenciosa de las tradiciones nativas, entonces tiene lugar un importante cambio de perspectiva. La ambivalencia en la fuente de los discursos tradicionales sobre la autoridad permite una forma de subversión, fundada en la indecidibilidad que transforma las condiciones discursivas de la dominación en los terrenos de la intervención. Es un lugar común tradicional en el saber académico que la presencia de la autoridad es establecida adecuadamente mediante el no ejercicio del juicio privado y la exclusión de las razones en conflicto con la razón autoritativa. El reconocimiento de la autoridad, no obstante, requiere una validación de su fuente que debe ser evidente de modo inmediato, y hasta intuitivo (“Tienes en la apostura lo que yo con gusto llamaría el dominio”) y sostenida en común (reglas de

reconocimiento). Lo que queda sin reconocer es la paradoja de tal demanda de prueba y la ambivalencia resultante para las posiciones de autoridad. Si, como dice correctamente Steven Lukes, la aceptación de la autoridad excluye una evaluación del contenido de una emisión, y si su fuente, que debe ser reconocida, reniega tanto las razones en conflicto como el juicio personal, ¿pueden entonces los “signos” o “marcas” de la autoridad ser otra cosa que presencias “vacías” de los instrumentos estratégicos?<sup>20</sup> ¿Serán necesariamente menos efectivos por ello? La respuesta sería: no menos efectivos, pero efectivos de una manera diferente.

Tom Nairn revela una ambivalencia básica entre los símbolos del imperialismo inglés que no pueden impedir “parecer universales” y una “vaciedad (que) suena en la mente imperialista inglesa en mil formas: en la necrofilia de Rider Haggard, en momentos de sombría duda en Kipling [...] en la sombría verdad cósmica de las cuevas de Marabar en Forster”.<sup>21</sup> Nairn explica este “delirio imperial” como la desproporción entre la retórica grandiosa del imperialismo inglés y la situación económica y política real de la Inglaterra victoriana tardía. Querría sugerir que estos momentos cruciales en la literatura inglesa no son simplemente crisis propias de Inglaterra. Son también las señales de una historia discontinua, un enajenamiento del libro inglés. Marcan el distanciamiento de sus representaciones autoritativas por acción de las fuerzas siniestras de la raza, la sexualidad, la violencia, las diferencias culturales e incluso climáticas que emergen en el discurso colonial como los textos mezclados y escindidos de la hibridez. Si la aparición del libro inglés es leída como una producción de hibridez colonial, entonces ya no dispone simplemente de autoridad. Da nacimiento a una serie de cuestionamientos a la autoridad, que, en *mi* bastardizada repetición, deben de sonar curiosamente conocidos:

¿Era una insignia, un ornamento, un amuleto, un acto propiciatorio? ¿Había alguna idea relacionada con él? Se lo veía claramente alrededor de su cuello negro, este trozo de escritura blanca proveniente del otro lado del mar.

Al repetir el guión del libro inglés, espero haber logrado representar una diferencia colonial: es el efecto de la incertidumbre lo que aflige el discurso del poder, una incertidumbre que distancia el símbolo familiar de la autoridad “nacional” inglesa y emerge de su apropiación colonial como el signo de su diferencia. Hibridez es el nombre de este desplazamiento del valor del símbolo al signo que hace que el discurso dominante se escinda a lo largo del eje de su poder para ser representativo, autoritativo. La hibridez representa ese “vuelco” ambivalente del sujeto discriminado en el objeto aterrador, exorbitante, de la clasificación paranoide, un cuestionamiento perturbador de las imágenes y presencias de la autoridad.

Para apreciar la ambivalencia de la hibridez, ésta debe distinguirse de

una inversión que sugeriría que lo originario es, en realidad, sólo un "efecto". La hibridez no tiene esa perspectiva de profundidad o verdad que dar: no es un tercer término que resuelve la tensión entre dos culturas o las dos escenas del libro, en un juego dialéctico de "reconocimiento". El desplazamiento del símbolo al signo crea una crisis para cualquier concepto de autoridad basado en un sistema de reconocimiento: la especularidad colonial, doblemente inscripta, no produce un espejo donde el yo se aprehende a sí mismo; es siempre la pantalla escindida del yo y su duplicación, el híbrido.

Estas metáforas son muy adecuadas, porque sugieren que la hibridez colonial no es un *problema* de genealogía o identidad entre dos culturas *diferentes* que pueda resolverse como un problema de relativismo cultural. La hibridez es una problemática de la representación colonial y la individuación que invierte los efectos de la renegación colonialista, de modo que otros saberes "negados" entran en el discurso dominante y se alejan de la base de su autoridad, sus reglas de reconocimiento. Una vez más, debe subrayarse que no es simplemente el *contenido* de los saberes sometidos a la renegación (ya sean formas de otredad cultural o tradiciones de perfidia colonialista) los que vuelven para ser reconocidos como contraautoridades. Para la resolución de los conflictos entre autoridades, el discurso civil siempre mantiene un procedimiento adjudicativo. Lo que es irremediablemente distanciador en la presencia del híbrido (en la revaluación del símbolo de la autoridad nacional como signo de la diferencia colonial) es que la diferencia de culturas ya no puede ser identificada o evaluada como objetos de contemplación epistemológica o moral: las diferencias culturales no están simplemente *ahí* para ser vistas o apropiadas.

La hibridez invierte el proceso *formal* de la renegación de modo que la dislocación violenta del acto de la colonización se vuelve la condicionalidad del discurso colonial. La presencia de la autoridad colonialista ya no es inmediatamente visible; sus identificaciones discriminatorias no tienen más su referencia autoritativa en el canibalismo de esta cultura o la perfidia de ese pueblo. Como articulación de desplazamiento y dislocación, ahora es posible identificar "lo cultural" como una disposición [*disposal*] de poder, una transparencia negativa que llega a ser agonísticamente construida *sobre la frontera* entre marco de referencia y estado de ánimo. Es crucial recordar que la construcción colonial de lo cultural (el sitio de la misión civilizadora) mediante el proceso de renegación es autoritativa en la medida en que está estructurada alrededor de la ambivalencia de la escisión, la negación, la repetición, estrategias de defensa que movilizan la cultura como una estrategia bélica, de textura abierta, cuyo objetivo "es más bien una continua agonía que una total desaparición de la cultura preexistente".<sup>22</sup>

Ver lo cultural no como la *fuerza* de conflicto (culturas *diferentes*) sino como el *efecto* de las prácticas discriminatorias (la producción de *diferen-*

ciación cultural como signo de autoridad) cambia su valor y sus reglas de reconocimiento. La hibridez interviene en el ejercicio de la autoridad no meramente para indicar la imposibilidad de su identidad sino para representar la impredecibilidad de su presencia. El libro retiene su presencia, pero no es más una representación de una esencia; ahora es una presencia parcial, un instrumento "estratégico" en un compromiso colonial específico, un accesorio de la autoridad.

Este proceso parcializante de la hibridez puede describirse mejor como una metonimia de la presencia. Comparte rasgos con la valiosa reflexión de Sigmund Freud sobre la estrategia de la renegación como la persistencia de la demanda narcisista en el reconocimiento de la diferencia.<sup>23</sup> No obstante, esto tiene un precio, pues la existencia de dos conocimientos contradictorios (creencias múltiples) escinde el yo [*ego*] (o el discurso) en dos actitudes psíquicas, y formas de conocimiento, respecto del mundo externo. La primera de éstas toma la realidad en consideración mientras que la segunda la reemplaza con un producto del deseo. Lo notable es que estos dos objetivos contradictorios siempre representan una "parcialidad" en la construcción del objeto fetiche, a la vez un sustituto del falo y una marca de su ausencia. Hay una importante diferencia entre el fetichismo y la hibridez. El fetiche reacciona al cambio en el valor del falo fijándose en un objeto *previo a la percepción de la diferencia*, un objeto que metafóricamente puede sustituir con su presencia mientras registra la diferencia. En tanto cumpla con el ritual fetichista, el objeto puede parecer cualquier cosa (¡o nada!).

El objeto híbrido, por otra parte, retiene la semblanza efectiva del símbolo autoritativo, pero revalúa su presencia resistiéndosele como el significante de la *Entstellung* -*después de la intervención de la diferencia*-. El poder de esta extraña metonimia de la presencia es perturbar de tal modo la construcción sistemática (y sistémica) de los saberes discriminatorios, que lo cultural, una vez reconocido como el medio de la autoridad, se vuelve virtualmente irreconocible. La cultura, como un espacio colonial de intervención y enfrentamiento, como la huella del desplazamiento del símbolo al signo, puede ser transformada por el impredecible y parcial deseo de hibridez. Privados de su plena presencia, los saberes de la autoridad cultural pueden ser articulados con formas de saberes "nativos" o enfrentados con estos sujetos discriminados que dehen gobernar pero ya no pueden representar. Esto puede llevar, como en el caso de los nativos en las afueras de Delhi, a cuestionar la autoridad que las autoridades (la *Biblia* incluida) no pueden sostener. Ese proceso no es la deconstrucción de un sistema cultural desde los márgenes de su propia aporía ni, como en la "Doble Sesión" de Derrida, el mimo que habita la mimesis. El despliegue de hibridez, su "réplica" peculiar, aterroriza a la autoridad con el *ardid* del reconocimiento, su mimetismo, su burla.

Esa lectura de la hibridez de la autoridad colonial altera profundamente la demanda que figura en el centro del mito originario del poder colonialista. Es la demanda de que el espacio a ocupar sea ilimitado, su realidad *coincidente* con la emergencia de un relato e historia imperialista, su discurso no *dialógico*, su enunciación *unitaria*, no marcada por la huella de la diferencia. Es una demanda que es reconocible en un espectro de discursos “civiles” occidentales donde la presencia de la “colonia” suele alienar su propio lenguaje de libertad y revela sus conceptos universalistas de trabajo y propiedad como prácticas ideológicas y tecnológicas particulares, postiluministas. Veamos, por ejemplo: la noción que se hacía Locke de los desiertos de Carolina. “Así, en el comienzo, todo el Mundo era *América*”; el emblema de Montesquieu del derroche y el desorden en la vida y trabajo en las sociedades despóticas, “Cuando los salvajes de Louisiana quieren fruta, cortan el árbol de raíz, y toman la fruta”; la creencia de Grant en la imposibilidad de la ley y la historia en la India hinduista y musulmana, “donde las traiciones y las revoluciones son continuas; por medio de las cuales el insolente y el abyecto suelen cambiar de lugar”; o el mito sionista contemporáneo del olvido de Palestina, “de un territorio *entero*”, escribe Said, “esencialmente no usado, no apreciado, malentendido [...] *que puede hacerse útil, apreciado, comprensible*”.<sup>24</sup>

La voz de mando es interrumpida por preguntas que surgen de estos sitios y circuitos de poder heterogéneos que, aunque momentáneamente “fijados” en el alineamiento autoritativo de los sujetos, debe ser re-presentado continuamente en la producción del terror o el miedo. La amenaza paranoide del híbrido es finalmente incontenible porque quiebra la simetría y dualidad *yo[self]/otro*, adentro/afuera. En la productividad del poder, las fronteras de la autoridad (sus efectos de realidad) están siempre asediados por “la otra escena” de fijaciones y fantasmas.

Ahora podemos comprender el vínculo entre lo psíquico y lo político que es sugerido en la figura de habla de Frantz Fanon: el colonialista es un exhibicionista, porque su *preocupación* por la seguridad le hace “recordar en alta voz al nativo que allí sólo él es el amo”.<sup>25</sup> El nativo, capturado en las cadenas de mando colonialista, logra una “seudopetrificación” que lo incita y excita más aún, haciendo temerosa y ambivalente la frontera colono-nativo. Lo que entonces se presenta como el sujeto de la autoridad en el discurso del poder colonial es, de hecho, un deseo que excede a tal punto la autoridad original del libro y la visibilidad inmediata de su escritura metafórica que nos vemos llevados a preguntar: ¿qué quiere el poder colonial? Mi respuesta está sólo parcialmente de acuerdo con el *vel* de Lacan o el *velo* de Derrida. Pues el deseo del discurso colonial es una escisión de la hibridez que es *menos que uno y doble*; y si eso suena enigmático es porque su explicación tiene que presentar sus respetos a la autoridad de esas prudentes preguntas que hacen los nativos, con tanta insistencia, al libro inglés.

Las preguntas nativas literalmente vuelven un enigma el origen del libro. Primero: *¿cómo puede salir la palabra de Dios de las bocas comedoras de carne de los ingleses?*, pregunta que enfrenta el supuesto unitario y universalista de la autoridad con la diferencia cultural de su momento histórico de enunciación. Y más tarde: *¿cómo puede ser un Libro europeo, cuando creemos que es un don de Dios a nosotros? Él nos lo mandó en Hurdwar*. Esto no es una mera ilustración de lo que Foucault llamaría los efectos capilares de la microtécnica del poder. Revela el poder penetrador (tanto físico como social) de la tecnología de la palabra impresa a comienzos del siglo XIX en la India rural. Imaginemos la escena: la Biblia, quizá traducida a un dialecto indio norteño como el brighbhasha, entregada gratuitamente o por una rupia dentro de una cultura donde por lo general sólo los hindúes de casta poseían un ejemplar de las Escrituras, recibido con veneración por los nativos como una novedad y a la vez como una deidad doméstica. Los registros misioneros contemporáneos revelan que hacia 1815, sólo en la India Media, podríamos haber presenciado el espectáculo del Evangelio “haciendo su propio trabajo”, como lo decían los evangelistas, en al menos ocho idiomas y dialectos, con una primera edición de entre mil y diez mil ejemplares en cada traducción.<sup>26</sup> Es la fuerza de estas prácticas colonialistas lo que produce la tensión discursiva entre Anund Messeh, la dirección de cuya interpelación *presupone* su autoridad, y los nativos que cuestionan la presencia inglesa, revelando la hibridez de la autoridad e insertando sus interrogantes insurgentes en los intersticios.

El carácter subversivo de las preguntas nativas sólo puede ser entendido cuando reconocemos la renegación estratégica de la diferencia cultural/histórica en el discurso evangélico de Anund Messeh. Después de introducir la *presencia* del inglés y su *intercesión* (“Dios le dio el Libro mucho tiempo atrás a los Sahibs, y ELLOS nos lo enviaron a nosotros”), reniega esa “imposición” político/lingüística atribuyendo la intercesión de la Iglesia al poder de Dios y a la autoridad recibida de la letra. Lo renegado no es enteramente visible en las afirmaciones contradictorias de Anund Messeh, en el nivel de lo “enunciado”. Lo que debe ocultar él, así como la Biblia-disfrazada inglesa, son sus particulares condiciones enunciatorias, esto es, el designio del Plan Burdwan de reclutar “nativos” para destruir la cultura y religión nativas. Esto se hace mediante la producción repetida de una narrativa teleológica del testimonio evangélico: avidez de conversión, bráhmanes despojados y reuniones cristianas. La ascendencia divina de los ingleses es a la vez lineal y circular: “Esta PALABRA es de Dios, y no de los hombres; y cuando ÉL haga comprender a vuestros corazones, entonces ustedes lo entenderán CORRECTAMENTE”.

La “evidencia” histórica del Cristianismo es claramente visible a todos, dirían los evangelistas, con la ayuda del libro *Evidences of Christianity* (1791) de William Paley, el manual de misionero más influyente a lo largo

de todo el siglo XIX. La autoridad milagrosa del Cristianismo colonial, habrían sostenido, está precisamente en su calidad a la vez de inglés y universal, empírica y sobrenatural, pues “¿acaso no deberíamos esperar que un Ser semejante, en ocasiones de especial importancia, pueda interrumpir el orden que él ha establecido?”<sup>27</sup> La Palabra, no menos teocrática que logocéntrica, habría dado ciertamente un testimonio absoluto del evangelio de Hurdwar, si no hubiera sido por el hecho un tanto lamentable de que la mayoría de los hindúes eran vegetarianos.

Tomando posición en el terreno de la ley dietética, los nativos resisten a la equivalencia milagrosa de Dios y el inglés. Introducen la práctica de la diferenciación cultural colonial como una *función enunciativa* indispensable en el discurso de la autoridad, una función que Foucault describe como ligada a

un “referencial” que [...] da forma al lugar, la condición, el campo de emergencia, la *autoridad para diferenciar* entre individuos u objetos, estados de cosas y relaciones que son puestas en juego por la proposición misma; define las posibilidades de aparición y delimitación.<sup>28</sup>

A través de las extrañas preguntas de los nativos es posible ver, con mirada histórica, a qué hicieron resistencia al cuestionar la presencia del inglés, como mediación religiosa y como medio cultural y lingüístico. ¿Cuál es el valor del inglés al ofrecer la Biblia en hindi? Es la creación de una tecnología de imprenta destinada a producir un efecto visual que no “parecerá el trabajo de extranjeros”; es la decisión de producir folletos simples, resumidos, de la narrativa más simple que pueda inculcar el hábito de la “lectura solitaria, privada”, como escribió un misionero en 1816, de modo que los nativos puedan resistir al “monopolio de saber” de los brahmanes y disminuir su dependencia de sus propias tradiciones religiosas y culturales; es la opinión del Reverendo Donald Corrie de que “al aprender inglés adquieren ideas nuevas, y de la mayor importancia, respecto de Dios y su gobierno” (MR, julio de 1816, pág. 193; noviembre de 1816, págs. 444-45; marzo de 1816, págs. 106-7). Es la astuta visión de un nativo desconocido, en 1819:

Por ejemplo, tomo un libro vuestro y lo leo un tiempo, y ya sea que me haga cristiano o no, dejo el libro en mi familia: después de mi muerte, mi hijo, en la convicción de que yo no habría dejado nada inútil o malo en mi casa, mirará el libro, comprenderá su contenido, pensará que su padre le dejó a él el libro, y se volverá cristiano.

MR, enero de 1819, pág. 27

Cuando los nativos piden un Evangelio indianizado, están usando los poderes de la hibridez para resistir al bautismo y poner al proyecto de la

conversión en una posición imposible. Las evidencias del Cristianismo prohibían cualquier adaptación de la Biblia, pues, como predicaba el obispo de Calcuta en el sermón de Navidad de 1715:

Quiero decir que es una Religión Histórica: la Historia de toda la dispensa está ante nosotros desde la creación del mundo hasta la hora presente: y es en todo momento consistente consigo misma y con los atributos de Dios.

MR, enero de 1817, pág. 31

La estipulación de los nativos de que sólo la conversión en masa los persuadiría de aceptar el sacramento se relaciona con una tensión entre el celo misionero y los Estatutos de la East India Company en 1814, que desaconsejaban vigorosamente ese proselitismo. Cuando hacen estas demandas híbridas interculturales, los nativos están a la vez desafiando los límites del discurso y cambiando sutilmente sus términos al instalar otro espacio específicamente colonial para las negociaciones de la autoridad cultural. Y lo hacen bajo la mirada del poder, mediante la producción de saberes y posicionalidades “parciales” de acuerdo con mi explicación anterior y más general sobre la hibridez. Esos objetos de saber hacen enigmáticos los significantes de autoridad de un modo que es “menos que uno y doble”. Cambian sus condiciones de reconocimiento a la vez que mantienen su visibilidad; introducen una falta que luego es representada como una duplicación de mimetismo. Esta modalidad de perturbación discursiva es una práctica aguda, parecida a la de los pérfidos harberos de los bazares de Bombay que no atacan a sus clientes con el brutal *vel* lacaniano, “La bolsa o la vida”, dejándolos con nada. No, estos astutos ladrones orientales, con mucha mayor habilidad, meten los dedos en el bolsillo del cliente a la vez que exclaman “¡cómo hrilla la cara del señor!” y agregan, en un susurro, “¡pero ha perdido el valor!”

Y este cuento de viajeros, contado por un nativo, es un emblema de esa forma de escisión (menos que uno y doble) que he sugerido para la lectura de la ambivalencia de los textos culturales coloniales. Al distanciar la palabra de Dios del medio inglés, las preguntas de los nativos cuestionan el orden lógico del discurso de la autoridad: “Estos libros [...] enseñan la religión de los Sahibs europeos. Es el libro DE ELLOS; y lo imprimieron en nuestro idioma, para nuestro uso”. Los nativos expulsan la cópula, o término mediador, de la ecuación evangélica “poder = saber”, que entonces desarticula la estructura de la equivalencia Dios-inglés. Esa crisis en la posicionalidad y proposicionalidad de la autoridad colonialista desestabiliza el signo de la autoridad. La Biblia está ahora lista para lograr una apropiación colonial específica. Por un lado, su presencia paradigmática como la Palabra de Dios es preservada asiduamente; los nativos le dan su aprohación incuestionada sólo a las citas directas de la *Biblia*: “¡Verdad!”. La expulsión de la cópula,

empero, vacía la presencia de sus soportes sintagmáticos (códigos, connotaciones y asociaciones culturales que le dan contigüidad y continuidad) que hacen su presencia cultural y políticamente autoritativa.

En este sentido, entonces, puede decirse que la *presencia* del libro ha accedido a la lógica del significante y ha sido “separado”, según el uso lacaniano del término, de “sí mismo [*itself*]”. Si, por otro lado, su autoridad, o algún símbolo o sentido de ella, es mantenida (quieras que no, *menos que uno*), entonces, por el otro, se desvanece. Es en el punto de su desvanecimiento que la metonimia de la presencia queda capturada en una estrategia alienante de duplicación o repetición. La duplicación repite la presencia fijada y vacía de la autoridad articulándola sintagmáticamente con una lista de saberes y posicionalidades diferenciales que a la vez alienan su “identidad” y producen formas nuevas de saber, modos nuevos de diferenciación, sitios nuevos de poder.

En el caso del discurso colonial, estas apropiaciones sintagmáticas de la presencia la enfrentan a esas diferencias contradictorias y amenazantes de su función enunciativa que han sido renegadas. En su repetición, estos saberes renegados vuelven para hacer incierta la presencia de la autoridad. Pueden tomar la forma de la creencia múltiple o contradictoria, como en algunas formas de saberes nativos: “Estamos dispuestos a ser bautizados, pero nunca tomaremos el Sactamento”. O pueden ser formas de explicación mítica que se niegan a reconocer la agencia de los evangelistas: “Un Ángel del cielo nos la dio (a la *Biblia*), en la feria de Hurdwar”. O pueden ser repeticiones fetichistas de letanía frente a un desafío a la autoridad imposible de responder: por ejemplo, la afirmación de Anund Messeh de que “no es lo que entra por la boca de un hombre lo que lo envilece, sino lo que sale de ella”.

En cada uno de estos casos vemos una duplicación colonial que he descrito como un desplazamiento estratégico del valor mediante un proceso de la metonimia de la presencia. Mediante este proceso parcial, representado en sus significantes enigmáticos e inapropiados (estereotipos, bromas, creencia múltiple y contradictoria, y Biblia “nativa”) empezamos a captar el sentido de un espacio específico del discurso colonial cultural. Es un espacio “separado”, un espacio de *separación* (menos que uno y doble) que ha sido sistemáticamente negado tanto por los colonialistas como por los nacionalistas que han buscado la autoridad en la autenticidad de los “orígenes”. Es precisamente como una separación de los orígenes y esencias que este espacio colonial es construido. Es separado, en el sentido en que el psicoanalista francés Victor Smirnoff describe el carácter separado [*separateness*] del fetiche como “algo que vuelve al fetiche fácilmente disponible, de modo que el sujeto puede hacer uso de él a su propio modo y establecerlo en un orden de cosas que lo libera de cualquier subordinación”.<sup>29</sup>

La estrategia metonímica produce el significante del *mimetismo* colonial

como el afecto de la hibridez: a la vez un modo de apropiación y de resistencia, del disciplinado al deseante. Como objeto discriminado, la metonimia de la presencia se vuelve soporte de un voyeurismo autoritario, tanto mejor para exhibir el ojo del poder. Después, cuando la discriminación se vuelve afirmación del híbrido, la insignia de la autoridad se vuelve una máscara, una burla. Después de nuestra experiencia de la interrogación nativa, es difícil estar enteramente de acuerdo con Fanon en que la elección psíquica es “volverse blanco o desaparecer”.<sup>30</sup> Queda la tercera elección, más ambivalente: el camuflaje, el mimetismo, la piel negra/máscaras blancas. Lacan escribe:

El mimetismo revela algo en la medida en que es distinto de lo que podría ser llamado un *sí mismo* que está detrás. El efecto del mimetismo es el camuflaje, en el sentido estrictamente técnico. No es una cuestión de armonizar con el fondo sino de volverse moteado contra un fondo moteado; exactamente como la técnica de camuflaje practicada en la guerra humana.<sup>31</sup>

Leído como una mascarada de mimetismo, el cuento de Anund Messeh emerge como un *cuestionamiento* de la autoridad colonial, un espacio de combate. En la medida en que el discurso es una forma de la guerra defensiva, el mimetismo marca esos momentos de desobediencia civil dentro de la disciplina de la urhanidad: signos de resistencia espectacular. Entonces las palabras del amo se vuelven el sitio de la hibridez (el signo guerrero y subalterno del nativo), entonces podemos no sólo leer entre líneas sino aun intentar cambiar la realidad a menudo coercitiva que ellos contienen de modo tan lúcido. Es con este extraño sentido de una historia híbrida que quiero terminar este capítulo.

Pese a la milagrosa evidencia de Anund Messeh, “los cristianos nativos nunca fueron más que vanos espectros”, como escribió J. A. Dubois en 1815, después de veinticinco años en Madrás. Su astuto estado parcial le provocaba un especial temor,

pues al abrazar la religión cristiana nunca renunciaban por completo a sus supersticiones, hacia las que siempre mantenían una secreta inclinación [...] no hay cristianos *genuinos*, *sin disfraces*, entre estos indios.

MR, noviembre de 1816, pág. 212

¿Y qué del discurso nativo? ¿Quién sabe?

El Reverendo señor Corrie, el más destacado de los evangelistas indios, advirtió que

hasta que no estuvieron bajo la jurisdicción del gobierno inglés, no habían estado acostumbrados a reconocer dónde tienen las propias narices... Esta disposición prevalece, en mayor o menor medida, en los conversos.

MR, marzo de 1816, pág. 106-7

El Archidícono Potts, al ceder su puesto al Reverendo J. P. Sperchneider en julio de 1818, estaba más preocupado aún:

Si se los apura con sus groseros e indignos errores sobre la naturaleza y voluntad de Dios o las monstruosas locuras de su fabulosa teología, lo dejarán pasar quizás con una astuta urbanidad, o con un proverbio sin importancia.

MR, septiembre de 1818, pág. 375

¿Fue en el espíritu de esa astuta urbanidad que los cristianos nativos practicaron tan prolongada esgrima verbal con Anund Messeh, y después, ante la mención del bautismo, se excusaron cortésmente: "Ahora debemos volver a casa para la cosecha [...] quizás el año que viene podamos ir a Meerut" ?

¿Y cuál es la importancia de la *Biblia*? ¿Quién sabe?

Tres años antes de que los cristianos nativos recibieran la *Biblia* en Hurdwar, un maestro de escuela llamado Sandappan escribía desde el sur de la India, pidiendo una *Biblia*:

Rev. Fr. Tened piedad de mí. Entre los muchos mendigos ansiosos por las Sagradas Escrituras soy el principal y más ansioso de los mendigos. La riqueza de los dadores de este tesoro es tan grande que entiendo que este libro sea leído en los mercados de arroz y sal.

MR, junio de 1813, págs. 221-2

Pero en 1817, el mismo año que el milagro en las afueras de Delhi, un muy experimentado misionero escribía con considerable indignación:

Aun así, todos recibirán con alegría una *Biblia*. ¿Y por qué? Para poder guardarla como una curiosidad; venderla por unas monedas; o usar el papel. [...] Algunos las han trocado en los mercados. [...] Si estas observaciones tienen alguna base, entonces una distribución indiscriminada de las Escrituras, a cualquiera que pueda querer una *Biblia*, puede ser poco más que una pérdida de tiempo, un desperdicio de dinero y un derroche de expectativas. Pues cuando el público oye de tal cantidad de Biblias distribuidas, esperan oír pronto de una cantidad correspondiente de conversiones.

MR, mayo de 1817, pág. 186

## NOTAS

1. R. Southey, *Letters from England* (comp. con introducción de J. Simmons), Cresset Press, Londres, 1952.

2. *The Missionary Register*, Church Missionary Society, Londres, enero de 1818, págs. 18-19; todas las referencias posteriores a esta obra, abreviada MR, serán incluidas en el texto, con las fechas y número de páginas entre paréntesis.

3. J. Conrad, *Heart of Darkness*, comp. Paul O'Prey, Harmondsworth, Penguin, 1983, págs. 71, 72.
4. V. S. Naipaul, "Conrad's darkness", en *The Return of Eva Peron*, Harmondsworth, Penguin, 1974, pág. 233.
5. "Efectos generales del trabajo del sueño: los pensamientos latentes son transformados en una formación manifiesta en la que no son fácilmente reconocibles. No son sólo transpuestos, podría decirse, en otra clave, sino que también son distorsionados de tal modo que sólo un esfuerzo de la interpretación puede reconstituirlos", J. Laplanche y J. B. Pontalis, *The Language of Psycho-analysis*, trad. D. Nicholson-Smith, Londres, The Hogarth Press, 1980, pág. 124 (las bastardillas son mías). Véase también el excelente capítulo "Metapsychology set apart", en S. Weber, *The Legend of Freud*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1982, págs. 32-60.
6. J. Derrida, *Dissemination*, trad. Barbara Johnson, Chicago, Chicago University Press, 1981, págs. 189-90; todas las referencias posteriores a esta obra, abreviada D, serán incluidas en el texto.
7. J. Conrad, *Heart of Darkness*, op. cit., pág. 45.
8. F. Nietzsche, *Untimely Meditations*, trad. R. J. Hollingdale, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, pág. 71.
9. T. B. Macaulay, "Minute on education", citado en E. H. Cuts, "The background of Macaulay's Minute", *American Historical Review*, vol. 58, julio de 1953, pág. 839.
10. Véase I. Watt, *Conrad in the Nineteenth Century*, Berkeley y Los Angeles, University of California Press, 1979, cap. 4, parte i.
11. Véase Conrad, "Tradition", en *Notes on Life and Letters*, Londres, J. M. Dent, 1925, págs. 194-201.
12. Véase el excelente capítulo "The language properly so-called: the authority of common usage", en J. Barrell, *English Literature in History, 1730-1780: An Equal Wide Survey*, Londres, Hutchinson, 1983, págs. 110-75.
13. J. Conrad, citado en Naipaul, "Conrad's darkness", pág. 236.
14. Véase capítulo 3.
15. M. Foucault, "The confession of the flesh", en *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977*, Colin Gordon (comp.), trad. Gordon et al., Nueva York, Pantheon Books, 1980, pág. 204.
16. Véase S. Freud, "Beyond the pleasure principle", 1920, trad. y comp. J. Strachey, *Standard Edition*, XVIII, Londres, The Hogarth Press, 1974, págs. 18-25.
17. M. Foucault, "Truth and Power", *Power/Knowledge*, pág. 132.
18. M. Foucault, "The eye of power", *Power/Knowledge*, pág. 154, Y véase págs. 152-6.
19. *Ibid.*, pág. 155.
20. Véase S. Lukes, "Power and authority", en T. Bottomore y R. Nisbet (comps.), *A History of Sociological Analysis*, Nueva York, Basic Books, 1978, págs. 633-76.
21. T. Nairn, *The Break-Up of Britain: Crisis and Neo-Nationalism*, Londres, Verso, 1981, pág. 265.
22. F. Fanon, *Toward the African Revolution*, trad. H. Chevalier, Harmondsworth, Pelican, 1967, pág. 44.

23. Véase Freud, "An outline of psychoanalysis" (1940), trad. y comp. J. Strachey, *SE*, XXIII, Londres, The Hogarth Press, 1973, págs. 59-61.

24. J. Locke, "The second treatise of government", en *Two Treatises of Government*, Nueva York, 1965, pág. 343, párrafo 59; Baron de Montesquieu, *The Spirit of the Laws*, trad. T. Nugent, Nueva York, Hafner, 1949, pág. 57; C. Grant, "Observations on the state of society among the Asiatic subjects of Great Britain", *Sessional Papers of the East India Company*, vol. X, N° 282 (1812-1813), pág. 70; E. Said, *The Question of Palestine*, Nueva York, Routledge & Kegan Paul, 1979, pág. 85.

25. F. Fanon, *The Wretched of the Earth*, trad. C. Farrington, Harmondsworth, Penguin, 1969, pág. 42.

26. *MR*, mayo de 1916, págs. 181-2.

27. William Paley, citado en D. L. LeMahieu, *The Mind of William Paley: A Philosopher and His Age*, Lincoln, Nebr., Grove Press, 1976, pág. 97.

28. M. Foucault, *The Archaeology of Knowledge*, trad. A. M. Sheridan, Londres, Tavistock, 1972, pág. 91 (las bastardillas son mías).

29. V. N. Smirnof, "The fetishistic transaction", en S. Levobici y D. Widlocher (comps.), *Psychoanalysis in France*, Nueva York, International University Press, 1980, pág. 307.

30. Véase Fanon, "The Negro and psychopathology", en *Black Skin, White Masks*, trad. C. Lam Markmann, Nueva York, 1967.

31. J. Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, J.-A. Miller (comp.), trad. A. Sheridan, Nueva York, Norton, 1978, pág. 99.